EMBORNAL
Revista da Associação Nacional de História - Seção Ceará

NOTAS SOBRE SUPERSTIÇÃO E CULTURA (DITA) POPULAR NO REINO SUEVO: O CASO DO *DE CORRECTIONE RUSTICORUM.*

NOTES ABOUT SUPERSTITION AND (SO-CALLED) POPULAR CULTURE IN THE SUEVI KINGDOM: THE CASE OF *DE CORRECTIONE RUSTICORUM.*

Joyce Mendes[1]

RESUMO: No presente artigo buscamos trazer à luz algumas considerações gerais sobre a persistência de práticas supersticiosas dentro do Reino Suevo (SEC. V - VI). Essas, com o aparente apoio no opúsculo *De Correctione Rusticorum*, foram frequentemente associadas (se não deliberadamente identificadas) pelos historiadores aos habitantes dos campos da Galiza. De modo contrário, nós procuramos argumentar, com o auxílio das fontes e das demais produções historiográficas sobre o assunto, em direção a uma perspectiva mais abrangente: que essas crenças, na verdade, estiveram difundidas também entre os demais setores da sociedade, isto é, nos espaços citadinos e entre as aristocracias laica e clerical, não sendo uma característica distintiva ou exclusiva dos camponeses.

PALAVRAS-CHAVE: Reino Suevo; *De Correctione Rusticorum*; Classes Sociais; Superstição; Cultura (dita) Popular.

ABSTRACT: In this present paper we seek to bring to light some general considerations about the persistence of superstitious practices within the Suevi Kingdom (SEC. V - VI). These, with the apparent support in the pamphlet *De Correctione Rusticorum*, have been often associated (if not deliberately identified) by historians with the inhabitants from Galician fields. On the contrary, with the support of documents and other historiographic productions on the subject, we have attempted to argue towards a wider perspective: that these beliefs, in fact, were spread also among the other sectors of society, namely, the urban spaces and the secular and clerical aristocracies, not being a distinctive or an exclusive feature of the peasants.

KEY-WORDS: Suevi Kingdom; *De Correctione Rusticorum*; Social Classes; Superstition; (so-called) Popular Culture.

[1] Graduação em História (Licenciatura) pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Grupo de Estudos em Residualidade Antigo-Medieval (GERAM). Dedica-se ao estudo da Religiosidade (dita) Popular Ibérica e suas particularidades nos períodos Tardo-Antigo e Medieval. E-mail: joycmds@hotmail.com.

1. O IMPÉRIO ROMANO E A EMERGÊNCIA DOS REINOS GERMÂNICOS

Na tardo-antiguidade (SEC. IV-VIII d.C.) o Império Romano enfrentava uma situação bastante distinta daquela a qual se encontrava quando Otavio Augusto subiu ao trono no final do séc. I a.C. e inaugurou um período de relativa paz e estabilidade interna conhecido como a "*Pax Romana*". Esse período, que durou em torno de 250 anos, iniciou-se em 31 a.C. com a vitória de Otavio sob Antônio na batalha do *Actium*; derrotados seus opositores e pacificado o Império, a Otavio foi investido o título de Augusto, "o venerável", o que significava que ele possuía uma missão divina, sendo assim, o responsável por guiar o Império, velar pela paz e prosperidade material. Essa atitude pacífica foi mantida pelos seus sucessores, de forma que, após Augusto, foram poucas as tentativas de conquista e expansão do território romano, sendo a conquista da Dácia em 106 a última grande vitória romana[2].

Esse período de paz chegou ao fim apenas no séc. III quando passaram a irromper sucessivas guerras civis, levantes militares e as invasões das tribos germânicas se intensificaram, levando o império a enfrentar uma crise política sem precedentes em sua história,[3] de modo que no período tardio observamos o progressivo enfraquecimento do poder central e o declínio das estruturas administrativas, culminando, por fim, na irrupção de diversos reinos independentes chefiados pelos líderes das tribos invasoras.

Dentre esses reinos independentes destacamos o Reino Suevo, localizado no noroeste da Península Ibérica. Esses povos adentraram a península sob o comando de Hermerico no ano de 409, sobrevivendo principalmente de saques e assaltos, a princípio vagando sem se estabelecerem em um local fixo. Porém, de acordo com Leila Rodrigues da Silva, já no ano de 411 se torna possível identificar alguns "núcleos de assentamento": "Como registrou Idácio [de Chaves], os suevos ficaram com as costas atlânticas da *Gallaecia*, os vândalos asdingos com a *Gallaecia* na sua zona interior, ou

---

[2] FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** São Paulo: Contexto, 2015, p. 89; GRIMAL, Pierre. **História de Roma**. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 124-139.

[3] MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Dimensões: Revista de História da UFES**, v. 25, Paraná, 2010, p. 18-31.

seja, as regiões de Lugo e Astorga, os Alanos com *a Lusitania* e a *Carthaginensis* e os vândalos silingos com a *Baetica*"[4], no entanto, essa divisão territorial não chegou completar uma década, posto que os outros povos que migraram com os suevos foram massacrados ou abandonaram a península devido uma série de conflitos militares com os visigodos federados romanos. A autora sublinha ainda que a distribuição de territórios peninsulares é, na verdade um reflexo do equilíbrio de forças entre os grupos germânicos que adentraram em conjunto na região, em outras palavras, isso significa que os grupos mais fortes foram favorecidos e ficaram com as regiões mais ricas e amplas.[5] Dessa forma, o núcleo de assentamento e formação do Reino Suevo passa a ser a região da *Gallaecia*[6], uma província pobre, de anexação tardia e parcamente romanizada.

Nesse sentido, chamamos a atenção para a existência de diferentes níveis de romanização dentro da península, "[...] se ela foi mínima em pontos onde a *via* e a *urbs* romanas não tinham implantado a organização administrativa, podemos considerá-la relativamente bem sucedida nos agregados urbanos, ainda que haja a matizar as incidências que são maiores a Sul que a Norte"[7]. Ruy de Andrade Filho julga ter existido, pelo menos, duas Hispânias romanas: uma meridional, onde o modo de vida mediterrânico era predominante, e outra setentrional, onde os modos de vida e organizações sociais pré-romanas foram mais resistentes à integração com as formas romanas[8], sendo justamente nesses espaços menos marcados pela presença romana que os germanos que atravessaram o Reno em 406 (e os que continuaram através dos Pirineus) iriam procurar se instalar[9].

---

[4] RODRIGUES DA SILVA, Leila. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI:** O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 30.
[5] RODRIGUES DA SILVA, *loc. cit.*
[6] A romanização da Península Ibérica foi iniciada ainda no século III a.C. com a chegada dos primeiros romanos a península, no entanto, a sua conquista só foi efetivada em torno de 19 a.C. quando Otavio Augusto levou à cabo as chamadas "guerras cantábricas" no noroeste peninsular e subjugou os povos Astures e Cântabros, nativos da região e os últimos a mostrarem resistência à dominação romana. TOLFO, Thiago. Os Conventos Jurídicos do Noroeste da Hispânia Romana: Fronteiras e Sociedades. In: SILVA, Semíramis Corsi; ESTEVES, Anderson Martins (Org.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo**: Ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. Rio de Janeiro: Ed. Letras/UFRJ, 2018. p. 28 *E-book*.
[7] NASCIMENTO, Aires A. **Instrução pastoral sobre superstições populares.** Lisboa: Cosmos, 1997, p. 14.
[8] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e Reflexo**: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII). São Paulo: Edusp, 2012, p. 39.
[9] NASCIMENTO, *loc.cit.*

Durante o período de assentamento ainda que as cidades não se constituíssem como os espaços priorizados para sua instalação, preferindo esses as zonas rurais, existem menções a saques em centros urbanos, sendo atingidos de modo geral, os núcleos de onde o poder imperial era exercido, visto que, numa província pouco romanizada como a *Gallaecia* essas áreas se configuravam como "núcleos de romanidade", isto é, essas localidades representavam física e ideologicamente o exercício do poder romano na região, assim, esses centros se apresentavam como áreas de grande interesse aos líderes suevos que ainda estavam em processo de estabelecimento de sua autoridade[10].

Durante essa fase inicial de assentamento a postura da Igreja católica foi de afastamento em relação à organização do reino, situação que irá se transformar gradualmente a partir das conversões dos monarcas suevos, resultando no século VI em uma firme aliança entre as duas esferas do poder. Pelo que sabemos, o primeiro monarca suevo convertido ao catolicismo foi o pagão Requiário, no ano de 449, e o segundo foi o rei ariano Ariamiro, convertido em torno de 559 por obra de São Martinho de Braga. A despeito das controvérsias entre os historiadores em relação às circunstâncias em que a conversão de Requiário ocorreu, somos de acordo que ela surtiu um efeito positivo para a integração dos recém-chegados aos quadros da aristocracia local, dado que, a elite local galega de origem romana era predominantemente católica, assim, a conversão do rei possibilitava sua acomodação às estruturas de poder local, onde o bispo apresentava-se como uma figura de grande influência[11], já que o influxo germânico para a península em 409 parece ter fortalecido a função de liderança que os bispos exerciam em suas cidades, frente a ruína e crescente debilidade das antigas magistraturas municipais e outras instâncias administrativas do poder romano tanto em

[10] RODRIGUES DA SILVA, *ibidem*, p. 30-32.

[11] Em linhas gerais essa controvérsia pode ser resumida em duas correntes divergentes, numa delas a conversão de Requiário é atribuída à oposição que enfrentava ao seu governo, assim, buscando angariar o apoio da elite local Requiário converte-se ao catolicismo, já a outra a corrente defende que a oposição enfrentada pelo rei, na verdade, foi resultado de sua conversão ao catolicismo e consequente aproximação da elite galaico-romana, dado que essa postura fugia do perfil pagão que predominava entre os suevos até então, enquanto a família do monarca possivelmente viu nessa atitude a perca de identidade do próprio rei, os guerreiros sentiram-se insatisfeitos dado que a conversão do monarca implicava, por extensão, a sua devido o princípio de identificação entre o rei e seus guerreiros. FIOROT, Juliana Bardella. **Galiza, uma terra pagã:** Religiosidades e Religião no discurso do '*De Correctione Rusticorum*' (séculos V e VI). Dissertação: Mestrado em História - Faculdade de Ciências de Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. Assis, 2016, p. 25-26; RODRIGUES DA SILVA, *op. cit*., p. 40-41.

âmbito local quanto provincial, consequentemente, diante desse “vácuo de poder” o bispo passou a se apropriar gradualmente das funções de governo e liderança nas comunidades urbanas[12].

No entanto, Requiário logo vem a óbito em 457 após conflitos armados com o rei visigodo Teodorico e uma nova dinastia de reis arianos foi inaugurada com a ascensão de Remismundo ao poder apoiado pelos visigodos, que partir de então passaram a exercer uma ameaça constante a independência política do Reino Suevo. De acordo com Leila Rodrigues da Silva, os suevos possuíam uma clara inferioridade militar em relação ao Reino Visigodo, nesse sentido, a conversão de Remismundo ao arianismo, inserida num programa de aliança política, na verdade, encobria a situação submissa dos suevos, dado que além da conversão do rei, este também era obrigado a se manter dentro de determinados limites geográficos e a tomar uma princesa visigoda como esposa. Todavia, ao longo da segunda metade do século V observamos um declínio no poderio militar visigodo, o que para a autora levou a uma alteração na política externa sueva através da conversão do rei (e por extensão todo o reino) ao catolicismo, dado que a aproximação com os católicos francos e bizantinos viabilizaria auxílio militar contra os visigodos arianos[13].

De forma que consideramos que a ida de Martinho de Braga a Dume em torno de 550 estaria inserida em um contexto político e religioso mais amplo, onde aquele, ao mesmo tempo, em que dava continuidade aos esforços evangelizadores empreendidos pela Igreja em prol da adoração universal do Deus único, também auxiliava na defesa dos interesses do Império Bizantino, dado que ao império não interessava que se constituísse uma unidade política na península conduzida pelos visigodos:

> O projeto de conversão dos suevos ao catolicismo seria uma forma segura de conseguir aliados para enfrentar os visigodos arianos, maiores adversários bizantinos em seu processo de conquista da península. Somado a este fato destacamos que a política do imperador [Justiniano] sempre foi hostil ao arianismo, portanto, seria necessário converter o reino suevo para que ele funcionasse de fato como seu aliado. A conversão dos suevos reforçaria suas diferenças com os visigodos arianos e contribuiria para aumentar o apoio católico a Monarquia. A Igreja contaria com o respaldo dos monarcas para

[12] BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu...:** Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 92.
[13] RODRIGUES DA SILVA, *op. cit*., p. 45-52

> erradicar a presença ariana, priscilianista e pagã, já para os reis suevos a unidade do credo entre seus súditos ampliaria significativamente as bases de seu poder. [...] Para Casimiro Torres Rodriguez não temos como afirmar se Martinho teria obedecido de fato ordens do império para empreender a conversão, mas é muito provável que a mudança de credo de Ariamiro contou com o apoio bizantino em 559. Martinho teria servido como intermediário entre o imperador e o monarca suevo, mas apenas nas questões religiosas.[14]

Seguindo esse ponto de vista, podemos concluir que a questão religiosa passou a ser um ponto central dentro do novo projeto de unificação suevo, posto que, ao mesmo tempo que, possibilitava aliados no campo militar, também favorecia a assimilação entre as distintas populações do reino, sejam essas mais próximas das práticas pagãs ou cristãs[15], assim, a unidade política seria promovida a partir da unidade religiosa, projeto esse já iniciado no governo de Requiário, mas que se manteve apenas no âmbito das aristocracias locais. Da mesma forma, a Igreja Católica vê nessa associação uma maneira de alcançar seus objetivos, de forma que, logo após sua chegada a Dume, Martinho fundou um mosteiro, ao que tudo indica com apoio da realeza sueva, em vista das dimensões suntuosas da basílica a qual o mosteiro era vinculado[16]. Nele Martinho formou discípulos, tradutores e monges, além disso, também fez com que fossem copiados e traduzidos manuscritos que havia levado consigo, bem como aqueles já existentes em Braga, logo, o mosteiro de Dume assumiu um papel de centro cultural e religioso de onde Martinho pôde organizar sua ação evangelizadora e de fortalecimento da igreja na região, inclusive através da composição de obras dedicadas ao rei suevo[17], nas quais buscou formular um modelo de monarca pautado nos valores cristãos, cuja conduta deveria ser um exemplo para todos os seus súditos.

---

[14] FIOROT, *op. cit*., p. 33-34

[15] Aqui também considerando as doutrinas heréticas ariana e prisciliana.

[16] As escavações arqueológicas realizadas revelam que os vestígios da basílica sueva se estendem pelo adro e sob a atual igreja paroquial, numa área superior a 750 m². Suas dimensões excepcionais, para o período e região em questão, de 33 metros de comprimento e 21 de largura máxima, corroboram a teoria de que o mosteiro foi construído com apoio da realeza, dado que para a construção de uma fundação tão grande seria necessária uma larga aplicação de recursos, os quais a igreja da região não tinha acesso. Para mais informações sobre as escavações arqueológicas *cf*. FONTES, Luis. **A basílica sueva de Dume e o túmulo dito de São Martinho**. Braga: Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho, 2006.

[17] MACIEL, Manuel J. P. O *De Correctione Rusticorum* de São Martinho de Dume. **Separata de Bracara Augusta**, v. 34 n. 78, Braga, 1980, p. 503-504.

Outra iniciativa do clero galego que contou com apoio da realeza foi a realização dos I e II Concílios de Braga que ocorreram respectivamente nos anos de 561 e 572. A partir da leitura do fragmento de abertura de suas atas percebemos que ambos os concílios decorreram da convocação do monarca suevo[18], de maneira que Mario Jorge da Motta Bastos atenta para o fato de que essa ocasião se configurava como uma oportunidade para o rei afirmar sua autoridade em meio às outras autoridades religiosas, dado que as assembleias foram realizadas graças ao mando real.

> Doravante imiscuem-se os anseios e as ações voltadas à unificação de um reino que se propõe realçar, inclusive em função do poderoso e envolvente vizinho visigótico ariano, como cristão ortodoxo. Os ingredientes básicos dessa simbiose são relativamente conhecidos, expressando-se na forma de apoios mútuos, legais e institucionais.[19]

Os resultados benéficos dessa coalizão podem ser visualizados na ocasião do estreitamento das relações entre suevos e os católicos francos e bizantinos, o que proporcionou um período de maior estabilidade política ao reino e que fica evidente no processo de ampliação do território suevo em detrimento do visigodo. Leila Rodrigues da Silva aponta que "entre a realização do I e II Concílios de Braga o território suevo incorporou como área de influência, ou como parte do seu território, Astorga, Viseo, Lamego, Coimbra e Idanha"[20]. Do mesmo modo, quando comparamos as atas conciliares, podemos perceber um aumento no número de participantes do segundo concílio em relação ao primeiro, assim, de oito eleva-se para doze o número bispos presentes na ocasião, o que, para Fiorot[21], denota um maior nível de organização da igreja local.

Concluímos, portanto, que a aproximação entre realeza e episcopado adquiriu uma espécie de caráter simbiótico, havendo entre a aristocracia laica e clerical, nas palavras de que Mario Jorge da Motta Bastos, "mais identidade do que oposição"[22], de forma que suas ações contribuíam para o triunfo de ambas instituições, pois, ao mesmo

---

[18] MARTÍN DE BRAGA: **Obras completas**. Edición castellana de Ursicino Domingues del Val. Madrid: Fundación Universitária Española, 1990, p. 97 e 109.

[19] BASTOS, *op. cit.,* p. 115

[20] RODRIGUES DA SILVA, *op. cit*., p. 51.

[21] FIOROT, *op. cit*. p. 36.

[22] BASTOS, *op. cit*., p. 115.

tempo que proporcionavam a criação de um ambiente favorável para a ação da igreja na região, também contribuíam no processo de unificação do reino e estabelecimento da autoridade do monarca dado que criavam "[...] uma nova forma de identificação coletiva fundada sobre o pertencimento a uma mesma fé, e também colocava o príncipe como chefe de uma comunidade cujo cimento é a religião".[23]

2. A SITUAÇÃO RELIGIOSA DO REINO SUEVO ATRAVÉS DOS ESCRITOS DE MARTINHO DE BRAGA.

Dada a queda das instituições romanas, saques nos centros urbanos e a progressiva ruralização, a igreja católica, apesar de não ter paralisado por completo suas atividades, não passou ilesa pelos conflitos políticos e militares que se desenrolaram na Península Ibérica após a chegada dos invasores germânicos no século V, encontrando dificuldades no seu processo de organização no noroeste peninsular. Devido ao clima de instabilidade política e militar a igreja galega manteve-se relativamente isolada de Roma e de outros centros de foco da fé católica, o que favoreceu não só o enraizamento da doutrina prisciliana na região, condenada como heresia no I Concílio de Toledo, em 400, como também o afrouxamento da disciplina clerical, resultando no despreparo por parte dos membros da igreja para a execução de suas funções e no desenvolvimento de particularismos locais entre os clérigos, além, é claro, da manutenção de crenças pagãs pré-cristãs[24], visto que o grau de cristianização na região era escasso mesmo nos centros urbanos, onde a religião se manteve principalmente no seio da elite. Situação evidenciada nos escritos de Martinho, especificamente nas atas dos I e II Concílios de Braga e no ocúsculo *De Correctione Rusticorum*.

No que se refere as atas conciliares, é importante destacar que essas não podem ser atribuídas exclusivamente a genialidade de Martinho, visto que são resultantes dos concílios bracarenses, o que lhes confere, portanto, o caráter de obra conjunta. Ainda assim, é inegável que seus textos foram redigidos por ele: "A estrutura, o léxico e o estilo

[23] SILVA, Marcelo C. da. **A Realeza Cristã na Alta Idade Média.** São Paulo: Alameda, 2008, p. 194-195.
[24] RODRIGUES DA SILVA, *op. cit*., p. 53.

presentes nas atas conciliares revelam a intervenção martiniana. O mais importante, contudo, no que concerne a estas fontes, reside no fato de que são por excelência uma radiografia interna da Igreja na região".[25]

Nesse sentido, analisando as atas do I Concílio de Braga, percebemos que este abordou principalmente questões referentes ao problema da difusão da doutrina prisciliana, movimento herético encabeçado por Prisciliano, um rico detentor de terras da região de Ávila, surgiu ainda no século IV sendo introduzido na *Gallaecia* antes mesmo da chegada dos suevos, tendo tamanha adesão que disseminou da Galécia para a Lusitânia e de lá para o resto da península chegando a atrair diversos bispos. A determinação precisa da doutrina prisciliana é um trabalho que levanta muitos problemas, dado que lhe são imputadas um conjunto bastante diverso de práticas divergentes da ortodoxia. Ao que tudo indica ela não possuía nenhum corpo doutrinal homogêneo de fato, mas pelo que sabemos entre seus princípios básicos estava a crença de que o Deus Pai se manifestou em carne e não em três pessoas distintas, sendo essa a única forma verdadeira da existência divina. Mário Jorge da Mota Bastos, considera que sob a alcunha do priscilianismo foram classificadas diversas crenças e práticas que afligiam o clero galego, logo devemos percebê-las muito mais como um inventário de interpretações discordantes canalizadas e atribuídas ao priscilianismo do que uma crença com um corpo doutrinal coeso.[26] Dentre as práticas que lhe foram atribuídas podemos listar: a observação e vinculação de astros a proteção de partes do corpo, abstenção de carne, cultos no interior de florestas, bem como uma severa prática ascética e a participação de mulheres em seus cultos, sendo muitas delas responsáveis pelos ensinamentos catequéticos, atitude bastante condenada pela igreja.[27]

Mesmo após a ordem imperial para a execução de Prisciliano, em 385, a heresia continuou se propagando pelo noroeste peninsular, sendo pregada por inúmeros bispos, que na maior parte das vezes se encontravam desvinculados de qualquer

---

[25] RODRIGUES DA SILVA, L.; SILVA, Andréia C. L. F. da. A Igreja hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. **Estudos Ibero-Americanos**, v.14 n.2, Rio Grande do Sul, dez. 1998, p. 177-178.
[26] BASTOS, *op. cit*., p. 116-120.
[27] FIOROT, *op. cit*., p. 36-38; NASCIMENTO, *op. cit*., p.118.

diocese, ao mesmo tempo que a heresia também era fortalecida pela incapacidade do clero ortodoxo de combatê-la em meio às invasões. [28]

Assim, as atas do primeiro concílio[29] reservaram um espaço introdutório destinado para abordagem dessa temática, onde foram resgatados artigos e cânones de antigos concílios, dos quais dezessete artigos antipriscilianistas foram inseridos nas atas, além das inúmeras referências feitas a doutrina priscilianista nos cânones acordados pelos bispos presentes na ocasião. Por outro lado, nenhuma menção ao arianismo foi feita, o que pode significar que a Igreja, considerando a conversão do rei e de sua corte ao catolicismo, bem como o fato de que a arianização dos suevos ficou circunscrita especificamente aos círculos da nobreza palaciana e militar – não deixando, portanto, vestígios entre o povo –, passou a considerar esse como um problema já superado, não vendo mais necessidade de abordar a crença ariana em seus debates[30]

Com relação às atas do II Concílio de Braga, onde Martinho aparece elevado a posição de metropolita da sede, estas são compostas por dez cânones subscritos pelos presentes na ocasião da reunião e acrescidas dos *Capitula Martini*, um conjunto de oitenta e quatro cânones de concílios orientais, africanos e hispânicos que, tal como a *Vida dos Padres do Deserto*, foram compilados e traduzidos do grego para o latim pelo próprio Martinho com objetivo de auxiliar na instrução clerical.

> Com efeito, os dois concílios são complementares: se o primeiro se ocupava quase exclusivamente de erros derivados do Priscilianismo ou outras heresias, o segundo, ultrapassada aquela situação, tem preocupações mais vastas como a organização eclesiástica, a regulamentação da conduta dos clérigos, a supressão de práticas pagãs, o combate de heresias, o estabelecimento de procedimentos canónicos.[31]

---

[28] BASTOS, *loc. cit*.

[29] Observamos no I Concílio de Braga, bem como naquele que o sucede em 572, um esforço pela uniformização da conduta do clero conforme as práticas romanas. Segundo Manuel J. Pinheiro Maciel foi nesse concílio de 561 que se iniciou uma "grande reforma litúrgica" dentro do reino suevo liderada pelo bispo Profuturo (o metropolita da sede naquele momento) e continuada por Martinho, seu sucessor, tomando como guia as orientações oferecidas pelo Papa Vigílio ao bispo Profuturo através de uma carta. Entre medidas empregadas constam a unificação do Ofício Diocesano e do sistema de leituras nas celebrações litúrgicas, proibição do uso litúrgico de outras composições poéticas que não o saltério bíblico e a imposição do ritual romano do batismo. Essa última medida parece ter gerado certa oposição, de modo que Martinho viu-se obrigado a escrever seu tratado *De Trina Mersione* em defesa autoridade da tradição romana. MACIEL, *ibidem*, p. 507.

[30] FIOROT, *op. cit*., p. 70; MACIEL, *op. cit.*, p. 499; RODRIGUES DA SILVA, *loc.cit*.

[31] NASCIMENTO, *op. cit*., p. 34.

No entanto, chamamos atenção para o fato de que a situação enfrentada em 561, no I Concilio de Braga, não parecia realmente ter sido superada onze anos depois quando da realização do segundo, pelo contrário, comparando as atas de ambas as assembleias podemos perceber que as preocupações do segundo concílio são praticamente as mesmas do primeiro, logo revela-se a necessidade de considerar em nossas reflexões as intencionalidades daqueles por trás de nossas fontes. Dito isso, julgamos que Aires A. Nascimento ao afirmar que a situação do concílio anterior havia sido superada, parece, na realidade, fazer eco ao esforço da igreja em transmitir uma condição de maior estabilidade da fé dentro do reino:

> Y puesto que con auxilio de la gracia de Cristo, no existe afortunadamente ningún problema en esta provincia en torno a la unidade dela fe, debemos ocuparnos ahora de un modo especial de que si entre nosotros hay algo que tal vez sea censurable y contrario a la disciplina apostólica [...].[32]

Dessa forma, concordamos com a perspectiva de Julianna Bardela Fiorot, que aponta a presença de uma contradição entre o texto das atas conciliares e a realidade religiosa da Galiza do período:

> Em primeiro lugar, verificamos que as atas do concílio abordaram a questão da homogeneidade de comportamento do clero, o que já demonstra um problema relativo a unidade da fé, pois notamos comportamentos discrepantes entre os membros que faziam parte do corpo da Igreja; além deste fato, ressaltamos ainda a preocupação com a presença pagã entre a população comum e o *ordo clericorum*. As próprias atas denunciam a latente contradição entre o que é afirmado no seu início e seu respectivo conteúdo. Os problemas já apontados durante o primeiro concílio bracarense não estavam resolvidos, todavia o clero estava empenhado em transmitir uma imagem diferenciada. A crença priscilianista, por exemplo, que na reunião de 561 se configurava como desafio principal para a unidade da fé, retorna de maneira sutil no fragmento final das atas redigidas por Martinho em 572. Esta é descrita como uma "velha heresia", todavia ela ainda persiste entre alguns membros do clero que se mantém neste "erro".[33]

A propósito, é justamente neste segundo concílio de 572 que é firmada a urgência em combater o paganismo e as superstições populares, de forma bem similar àquela proposta por Martinho no seu sermão *De Correctione Rusticorum*.[34] Sua

---

[32] MARTÍN DE BRAGA, *op. cit*., p. 110.
[33] FIOROT, *op. cit.*, p. 41
[34] NASCIMENTO, *op. cit*., p. 35.

composição se deu, ao que tudo indica, a pedido do Bispo Polêmio de Astorga, que havia solicitado através de uma carta instruções para a correção daqueles que ainda viviam presos as antigas superstições, possivelmente estimulado pelas deliberações conciliares que delegavam aos bispos o dever de visitar as igrejas de suas dioceses e instruir tanto seus clérigos quanto o povo comum para que evitassem os "erros dos ídolos":

> Fue del agrado de todos los obispos, y que además conviene, que visitando los obispos cada una de las Iglesias de sus diócesis, examinen en primer lugar a los clérigos sobre la forma que tienen de bautizar, así como sobre la manera de decir la missa, como ejercen cualquier outro oficio; [...] Dupués que los obispos hayan examinado y enseñado a sus clérigos, al día siguiente, reunidos os fieles de esa misma Iglesia les instruirán a fin de que huyan de los errores de los ídolos y de otros diversos crimenes [...].[35]

De acordo com Mario Jorge da Motta Bastos, o sermão é formado por quatro grandes sequências históricas que resumem a trajetória da humanidade, a primeira sequência abrange os eventos que vão desde o início da obra de criação até a expulsão da hoste demoníaca de sua habitação celeste; a segunda tem início com a deliberação divina de criar o homem a partir do substrato terrestre até sua derradeira expulsão do paraíso e multiplicação do gênero humano a partir de Adão e Eva; a terceira sequência inicia-se com uma nova sucessão de crimes que provocam a ira de deus e o castigo com o dilúvio com intuito de purificar a terra da corrupção humana, preservando apenas Noé e seus descendentes, que serão responsáveis por reestabelecer o gênero humano; e, por fim, o quarto e último ciclo que tem início com a nova multiplicação da humanidade, agora com os filhos de Noé, mantendo-se em aberto, inconclusa, projetando a narrativa sobre o presente em curso, isto é, aquele vivido pelos ouvintes do sermão. É a partir desse tópico que o autor busca delimitar e afirmar a origem das divindades pagãs e das práticas que a elas associa, etapa fundamental de sua argumentação, pois que torna possível a supressão desse conjunto de práticas alheio à ortodoxia através da revelação de sua verdadeira natureza.[36]

Convém observar que o *De Correctione Rusticorum* foi concebido em um cenário social no qual o número de indivíduos devidamente alfabetizados diminuía progressivamente graças ao desaparecimento da maioria das escolas públicas em

[35] MARTÍN DE BRAGA, *op. cit.*, p. 111.
[36] BASTOS, *op. cit.*, p. 124-126.

consequência das invasões, de modo que a partir do século V, a igreja deu início a um empreendimento que buscava escrever de forma mais simples visando tornar a doutrina católica mais cognoscível aos diferentes setores da sociedade, inclusive a membros do clero pouco instruídos, visto que apenas alguns bispos poderiam ser considerados grandes pregadores. Assim, esse empreendimento tomou duas formas principais: a redação de sermões e de vidas de santos, enquanto estes últimos em geral costumavam se restringir aos círculos eclesiásticos, os sermões, frequentemente redigidos por bispos de grande erudição, eram lidos em voz alta e ao pé da letra (como de fato se esperava que fossem) nas igrejas por membros menos capacitados do clero[37]. Logo, o *De Correctione Rusticorum* é um exemplar dentre outros tantos a integrar um vasto conjunto de obras que visavam a consolidação e unificação doutrinária tanto entre o clero quanto entre as demais classes da sociedade, assim, vários dos cânones do II Concílio de Braga "[...] estão ali reproduzidos, mas em linguagem 'rústica', baseada em um discurso que é preferencialmente concreto a abstrato, e no qual abundam os exemplos das crenças e práticas correntes e contrárias à fé que se definia como ortodoxa."[38]

3. CLASSE E SUPERSTIÇÃO NO REINO SUEVO

Como já salientamos, o *De Correctione Rusticorum* foi produzido a pedido do bispo de Astorga, de maneira que dos 19 parágrafos que o compõe, o primeiro possui o formato de uma carta onde Martinho fala diretamente a Polêmio e nele elucida o caráter sucinto da obra:

> Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum uenarationis plus daemonis quam deo persoluunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum uel pauca de multis ad te scripta dirigerem. Sed quia oportet ab initio mundi uel modicam illis rationis notitiam quasi pro gustu porrigere, necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum

[37] HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo 350-750:** a conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Madras, 2004, p. 21
[38] BASTOS, *loc. cit.*

> gestorumque siluam breuiato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire.[39]

Uma característica peculiar da obra apontada por Juliana Bardella Fiorot consiste na linguagem utilizada por Martinho enquanto se dirige a outro membro importante da igreja, optando por escrever em latim clássico, porém a partir do segundo parágrafo quando dá início a seu sermão propriamente dito e passa a se dirigir ao público alvo de suas admoestações, verificamos opta por escrever em latim vulgar, servindo-se de uma linguagem mais simples com intuito de tornar sua mensagem compreensível ao seu público, tal como ele mesmo esclarece[40], do mesmo modo, o metropolita de Braga vê a necessidade de resumir a narrativa histórica bíblica deixando de lado certos elementos em função do seu caráter contraditório ou incompatível que por ventura possam manifestar, sendo essa também outra característica que torna seu sermão rústico.[41]

Em nossas pesquisas verificamos uma propensão geral nas produções historiográficas em identificar os interlocutores de Martinho (os já referidos *rusticus*) aos habitantes dos campos da Galiza, dentre as explicações dadas por Neri de Barros Almeida para essa tendência está a percepção comum entre os historiadores desse tipo de documento como registro de uma cultura popular de resistência, de jeito que o *De Correctione Rusticorum* é convertido em um mero testemunho do embate entre cristianismo e paganismo. Ao ser lido sob essa ótica que prioriza o conflito, em que cisões e divergências socioculturais são simplificadas e resumidas entre letrados e iletrados, cidade e campo, aristocracia letrada e campesinato inculto, consequentemente, o documento acaba sendo retirado do seu contexto de produção e esvaziado de seu sentido original.[42]

Para a autora, a proposta de Aires A. Nascimento no final dos anos 90 de dar a "*rusticorum*" o sentido de "gentes rurais", "homens dos campos"[43], em que a imputação de ignorância por parte dos clérigos aos seus ouvintes era explicada fundamentalmente pela condição desses últimos, impõe ao texto a interpretação de que ele seria dirigido a

---

[39] MARTINHO DE BRAGA. *De Correctione Rusticorum*. In: NASCIMENTO, Aires A. *ibidem*, p. 106.
[40] FIOROT, *loc. cit*., p. 45
[41] BASTOS, *ibidem*, p. 114.
[42] ALMEIDA, Neri de Barros. História e conflito no "*De Correctione Rusticorum*". **Revista Signum**, v. 17, n. 1, São Paulo, jan./jun. 2014, p.48-66.
[43] *Cf*. NASCIMENTO, *op. cit*.

uma população camponesa inculta, e por isso, ainda ligada a crenças e práticas pagãs remanescentes. Embora admita que o termo "*rusticus*" pode, de fato, aludir a "camponês" e essa seja uma acepção comum do termo, a autora pontua que essa não é a única e o seu uso no opúsculo, na verdade, está relacionado a esfera do conhecimento limitado de algo, não a condição social de seus interlocutores,[44] ou seja, o termo é utilizado em seu sentido figurado que, segundo nossas verificações, pode aludir a "rústico, rude, grosseiro, inculto, desajeitado, simples, ingênuo".[45] Reforça essa interpretação o fato de que

> Logo no primeiro parágrafo o termo "rústico" aparece três vezes de forma significativa. Nesse pequeno trecho Martinho afirma que escreve para rústicos para logo em seguida afirmar que seu sermão também é rústico, produzindo um jogo de palavras: *contingere et cibum rusticis rustico sermone condire.* Isso acontece imediatamente antes de apresentar a qualidade que torna seu sermão rústico: o caráter breve (*breuiato*), resumido (*compendii*). Esse tipo de correspondência entre público e sermão mostra que o termo "rústico" se refere ao conhecimento limitado de algo e não à condição rural da assistência. [...] [além disso], o texto é claro ao identificar os *rusticorum qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti*, a *homo baptizatus* (parágrafo 9), *homo christianus* (parágrafo 11), *fideles* e *baptizati* (parágrafo 1
> 4) e, *filli karissimi* (parágrafos 2 e 14).[46]

Logo, Martinho pretende argumentar que seus ouvintes, apesar de se considerarem bons cristãos, ainda estão presos a antigas superstições dos pagãos, e no fundamento dessas práticas as quais sua audiência, seja por ignorância, esquecimento ou ingenuidade, não vê incompatibilidade com sua fé, reside a ação demoníaca.

> "A antiguidade ignorou o conceito cristão de conversão, que implica uma atitude particular do espírito perante a existência. Mesmo historicamente, a ideia de conversão, no sentido que hoje se dá a este termo, foi durante muito tempo estranha à mentalidade greco-romana, embora a própria palavra fosse familiar aos mestres da vida espiritual, por exemplo, os estoicos e os neoplatônicos como Fílon e Plotino."[47]

---

[44] ALMEIDA, *ibidem,* p. 53 *et seq*.
[45] *Cf.* RUSTICUS. In: FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. 5. ed. Revisão de Ruth Junqueira de Faria. Rio de Janeiro: FENAME/MEC, 1975, p. 887
[46] ALMEIDA, *ibidem*, p. 56-57.
[47] Tradução livre. GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad Popular em la Alta Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983, p. 17.

Em outras palavras, a conversão, tal como entendia a nova religião, além da descoberta de Deus e adesão a nova mensagem, era também o abandono e negação da antiga fé, de todo o sistema de crenças professadas e vividas até então, uma transformação completa da vida espiritual e do comportamento moral, em outros termos, uma metanoia total e autêntica que só se produzia em âmbito individual.[48] A realidade é que a esses indivíduos era um tanto incompreensível como todo o seu sistema de crenças tradicional passado de uma geração a outra e compartilhado por todo o corpo social em estavam inseridos pudesse ser tão nocivo.[49]

De acordo com Ruy de Oliveira Andrade Filho, é possível que as permanências pagãs pudessem estar ligadas a condições econômico-sociais, porém descarta a possibilidade de que significassem somente elementos de resistência e promoção social para as classes menos abastadas. Nesse sentido, o autor também chama atenção para os cânones 59 e 68 dos *Capitula Martini* que fazem menção explícita a práticas supersticiosas entre membros do clero[50] e conclui:

> Torna-se difícil, dessa forma, identificar o vínculo das permanências pagãs apenas com os *servi-rustici* ou como reflexos de uma situação de protesto contra a ordem estabelecida, ou contra a situação econômico-social, já que o *ordo clericorum* representa essa "ordem" e os termos *sacerdotibus vel clericis* do cânone 59 não deixam dúvidas sobre a origem social e os postos que ocupam os indivíduos aos quais se dirigem. E se Martinho de Braga teve cuidado de extraí-los dos concílios orientais, é porque cabiam no contexto peninsular.[51]

Outro aspecto que merece ser considerado é que nos *Capitula Martini* ao criticar as práticas pagãs e priscilianistas, essas são frequentemente identificadas por Martinho com a ignorância[52]. Esse aspecto aliado ao fato do tratado, bem como os Concílios de Braga, reservarem um amplo espaço para a determinação da disciplina eclesiástica, ao nosso ver reforça as nossas suposições 1) de que o uso dado ao termo *rusticus* por Martinho em suas obras, de modo mais amplo, diz respeito ao campo do saber limitado

---

[48] IDEM, *ibidem*, p. 18 *et seq*.
[49] FIOROT, *op. cit*., p. 142; *Cf*. MENDES, Joyce. LEAL, Tito Barros. Considerações sobre residualidades pagãs no *De Correctione Rusticorum* de São Martinho de Braga. **BILROS**, v. 7, Fortaleza, mai./ago., 2019, p. 309 *et seq*.
[50] *Cf*. ANDRADE FILHO, *op. cit*., p. 60; MARTÍN DE BRAGA, *op. cit*., p. 128 e 129.
[51] ANDRADE FILHO, *ibidem*, p. 61.
[52] RODRIGUES DA SILVA, *op. cit*., p. 72

de algo e 2) de que a situação em que se encontrava Polêmio não se tratava de um mero caso isolado, mas que o clero galego, em geral, encontrava-se (para dizer o mínimo) despreparado para o exercício de suas funções, muitas vezes oscilando entre a ortodoxia e a superstição.

Frente esses indícios, apresenta-se a necessidade de levantar as seguintes questões: se mesmo em meio ao clero é possível obter vislumbres de práticas supersticiosas, não estaria correto supor sua existência também em meio a aristocracia laica galaico-sueva? Dada sua aproximação da Igreja e progressiva ascendência aos cargos clericais? Do mesmo modo, não estaria correto supor a presença dessas práticas também nos centros urbanos, ainda que de forma mais esparsa, do que limitá-las exclusivamente ao campo? Dado que "[...] com frequência, no período estudado, não se define claramente, em algumas regiões da Galiza, a distinção entre campo e cidade. Mesmo quando tal ruptura pode ser observada, poucos quilômetros são suficientes à alternância de tais ambientes"[53]. Além disso, há-se de ter em mente que após sua chegada, os suevos, incluindo o rei e sua corte, priorizaram o estabelecimento em zonas rurais, em áreas anteriormente classificadas como públicas pelo império[54], de forma que nos parece evidente a necessidade de nuançar as cisões e rupturas entre as classes sociais a fim de que possamos evitar cair em generalizações vazias, que atingem apenas a superfície do emaranhado complexo das relações sociais no espaço e período estudado produzindo apenas uma visão distorcida da realidade.

Logo, o destaque dado a necessidade da ação pastoral nos campos tanto nas atas conciliares como nas obras atribuídas exclusivamente a Martinho é justificado sobretudo pela condição predominantemente rural da Galiza, portanto, nada mais lógico que esses espaços fossem priorizados para a ação da Igreja. Ora, que sentido faria priorizar as cidades quando a maioria da população vive nos campos, inclusive o rei e a corte?

Não pretendemos com isso negar a existência de crenças e práticas de origem pagã entre os camponeses, mas sugerir que não estavam restritas exclusivamente a esse setor da sociedade, que não eram uma característica inerente a sua condição social, que,

53 IDEM*, ibidem*, p. 33.
54 IDEM, *ibidem*, p. 34.

pelo contrário, essas superstições estavam difundidas dentro da sociedade galega no geral, nos campos, nas cidades, entre os senhores e a plebe, e mesmo entre o *ordo clericorum*.

Ao nosso ver a identificação indiscriminada dos camponeses às superstições está relacionada, pelo menos, a três pressupostos teóricos que se inter-relacionam, o primeiro deles, já apontado, diz respeito a uma perspectiva que vê o popular se não exclusivamente, mas fundamentalmente como uma forma de resistência a dominação das elites; o segundo, diz respeito a noção de que as superstições são uma das formas mais significativas de expressão dessa Cultura dita Popular[55] e o terceiro, é o próprio conceito, falho e nem sempre compartilhado por todos os historiadores, de Cultura Popular, que carecendo de uma significação precisa por vezes é definida simplesmente como "[...] a cultura ou tradição dos incultos, dos iletrados, da não elite"[56]. Devemos lembrar, no entanto, que a aristocracia desse período não diferia radicalmente dos *rustici*, que muitos desses senhores e clérigos, assim como os camponeses, não sabiam ler nem escrever, ou só conseguiam com certa dificuldade.

Por conseguinte, se aceitamos que a(s) cultura(s) surge(m) a partir de modos de vida, é de se presumir que grupos que possuíssem modos semelhantes compartilhassem também um repertório comum de ideias, de visões de mundo. Em síntese, o que pretendemos afirmar é "[...] que o fato religioso é uma realidade una que torna artificial e arbitrária uma distinção forte entre religiosidade erudita e religiosidade [dita] popular", em outras palavras, isso significa que é impossível traçar com a exatidão de uma régua os limites e fronteiras de onde começa uma e termina a outra. Abandonando categorias de análise excessivamente fechadas, o que resta aos historiadores do Reino Suevo, e que ao nosso ver ainda precisa ser feito, é investigar o quanto os diferentes setores da sociedade do período compartilhavam entre si, como ocorriam suas mediações e trocas culturais.[57]

Por fim, não cultivamos a ilusão de ser capazes nesse breve trabalho de responder todas as demandas que por ventura possam surgir, nem muito menos de encerrar as discussões a respeito do assunto, mas contribuir ao debate, e se possível

[55] ANDRADE FILHO, *op. cit*., p. 65.
[56] BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das letras, 2009, p, 51.
[57] ANDRADE FILHO, *loc. cit*.; BURKE, *passim*.

incentivá-lo, a partir de uma perspectiva que acreditamos ser mais apropriada e qualificada a compreensão das questões aqui pontuadas.